

内村鑑三の世界観と Shakespeare の人間観

(中の士)

前 田 利 雄

Iago の肉的理性と悪

——恩恵の拒絶と自己愛——

Othello 劇の悲劇は Iago 一人によって仕組まれている。彼一人の悪の仕業によって五人の犠牲者が出て、そのうち四人が死んでいる。その悪の特徴は他人の善と愛を破壊することにある。Othello と Desdemona の愛の調和をかき乱し (2. 1. 202-203), Othello と Cassio, また Desdemona と Cassio の美しい友情を破ることがそれである。

それではどうして Iago はかかる悪をなさねばならなかったか。古来多くの学者がこの恐ろしい謎を解こうとしたが、動機がわからず、天才 Coleridge も「動機なき悪の動機さがし」(“the motive-hunting of a motiveless malignity”)¹ といい、A. C. Bradley は「鋭敏な優越感、他人に対する軽蔑、これらの感情を傷つけるあらゆる物事に対してすぐ腹を立てること、他の人間の善に対する悪意、それは他人の善は彼にとりて愚かしいものであるのみならず、その性質においてもそれが功を奏したときでも彼 Iago の性質に反しており、彼の高慢心をいらだたせるものであるから」(“the keen sense of superiority, the contempt for others, the sensitiveness to everything which wounds these feelings, the spite against goodness in man as a thing not only stupid but, both in its nature and by its success, contrary to Iago’s nature and irritating to his pride”)² という。彼の悪は従って他人に苦痛を加えて満足しているが、それは苦痛そのものに対する喜びからでなく、相手に加える苦痛によって自己の優越感を味わえるからであると Bradley は説明する。「彼のこの優越感が妨害に出くわすや、その傷つけられた誇りをいやすために悪をなす」(“His thwarted sense of superiority wants satisfaction”)

しかしこれらの定義は Iago の行動の現象的特徴を示していても、彼の悪の動機の説明ではない。人の悪の動機は人の行動の表面的特徴にはないからである。Coleridge もそのことに気がついてたと Battenhouse はのべている。³

知性の中にすべての意志をおくと……人間の脆弱な性質のために修正することを欠き、そのために真実がすべて虚偽にかえられてゆく。

all will in intellect...a truth converted into falsehood by absence of all the modifications (caused) by the frail nature of man.⁴

彼の内面をあらわす独白にのべられている彼の動機は彼が自らそう思い込んでいるだけで、客観的には何ら根拠のない動機である。一幕三場 (389-410) の動機は妻 Emilia が Othello と不義をしたのではないかという疑い、もう一つは二幕一場 (298-324) においてのべた動機、

すなわち Cassio が情実によって Othello によって副官になり、彼より実戦の経験の深い勇士の彼 Iago が無視されたという二点である。しかしこの彼のいう動機は、Heilman の分析による証明によって、事実無根であり、彼の妄想にすぎないことがわかっている。妻の不義についても彼の思い過ごしである。理由を一つあげれば、Iago の性格として相手の弱味をみつけておきながら、それにつけこまないで、放っておくことはないのに、彼は妻の不義の疑いについて何らそれを訴えようもしないし、他人にももらしていない。更に、彼の妻 Emilia がハンカチに関する事実を殺された Desdemona の潔白を証するためにのべたとき、Iago は何も自分の立場を弁解しなかったことである。彼が自分を守るためにはどうしても Othello と妻の関係をのべて、自分の名誉を傷つけられたことを話せば、彼にとって大いに助けになったであろうから。また副官になれなかったことに対する不平も何らの根拠がない。この作品の中の誰も彼の不遇をかこっていない。Iago のように精神の価値、学問の真理に全くの尊敬を与えない人が Cassio の近代戦術の理論と伝統的精神の世界を軽蔑し、「偉大なる算術家」(“a great arithmetician”) (1.1.19), 「本の上の理論家」(“the bookish theoretic”) (24), 「口先だけで何も実戦の経験のなきもの」(mere prattle, without practice) (26) とかといって Cassio をののしり、また Cassio が酒によって副官の地位をうばわれて、大いに後悔して、「名誉、名誉、名誉。おれは名誉を失なったのだ、おれはおれ自身の不滅の部分の失なったのだ。あとに残ったのはけだものだけだ。」(“Reputation, reputation, reputation! O! I have lost my reputation. I have lost the immortal part of myself. What remains is bestial.”) (2.3.264-267) と嘆くとき、Iago は名声の喪失などくそくらえ、身体にうけたる傷の方がもっと大きい罪だ、といい更に、「名声なんていう奴は他人が勝手にあつた、こうだといってつけ加えやがったもので、一文の値打もない、いんちき野郎さ。こちとらに資格もないのに勝手にとびこんできたり、いわれもないのに消えていったりする 妙な奴だ」(“Reputation is an idle and most false imposition; oft got without merit, and lost without deserving.”) (270-272) といって Cassio をなぐさめるのは彼の人格と一致する。この精神の世界と学問の価値を認めない Iago に指揮官の資格がないことは、劇の終りで Othello が Cyprus 島より帰国を命ぜられて、島の提督の代理として Cassio が任ぜられて、Iago が任命されていない事実をみても明らかである。ヴェニス政府の公爵の判断はそれまでもきわめて理性的であり、正当であるので、このさいも客観的にも正しい判決といわねばならない。

このように外部的に何ら動機がないのにもかかわらず、しかし内面においては復讐で狂っている Iago は、その原因を外部的動機にもたず、彼の内面の欠陥にもっていると思われるべきである。劇の最初で Iago は自己の内面を彼が軽蔑している Roderigo にのみは、警戒しないでみせている。それは「愛と義務のため」(“for love and duty”) (1.1.59) でなく、「彼自身の目的のために」(“for my peculiar end”) (60) と Iago がいっていることである。

おれが彼に従うのはおれの利益に仕えるためだ

I follow him to serve my turn upon him; (1.1.42)

義務の形と恰好のみきちんとしているが、心はいつも己れ自身に仕えていて、主人には忠義面のみみせかけて、それによってたんまりもらっている奴がいる。こんな奴は自分の懐を肥やして、自分自身に忠誠をつくしているのだ。こんな奴は根性がある。おれはそんな奴だといいたい。

Others there are
 Who, trimm'd in forms and visages of duty,
 Keep yet their hearts attending on themselves,
 And, throwing but shows of service on their lords,
 Do well thrive by them, and when they have lined their coats,
 Do themselves homage: these fellows have some soul,
 And such a one do I profess myself. (1. 1. 49-57)

奴 (Othello のこと) に仕えることによって、おれはおれ様にのみ仕えているのよ。
 天も御照覧あれ、おれは神の愛や義務だのなんかのためではなく、そうみせかけておい
 て、実はおれ様自身の目的のために仕えていることを。

In following him, I follow but myself;
 Heaven in my judge, not I for love and duty,
 But seeming so, for my peculiar end. (1. 1. 58-60)

Iago のこの自己愛と自己追求は Desdemona の「愛と義務」の正反対の極に立つ。Desdemona や Cassio のもった神の愛と隣人愛の義務を Iago は拒絶する。愛と義務は神より生まれたもので、社会の秩序を保つ大切なものである。Irving Ribner はいう『彼 (Iago) は社会の秩序を保ち、神御自身にそれをつなぐ「愛と義務」を何一つもっていない』(“He shares none of the ‘love and duty’ which hold together the social order and link it to God Himself.”) Iago は神の最高権威と恩恵の愛を拒絶して、自己の意志と理性を権威にしたのである。神の愛と隣人愛の義務は人の egoism を抑制し、人の感情と欲望を浄化する唯一の泉であるのに、それを否定したとき、Iago の如く野獸的無軌道振りを発揮して、反自然的行為に走る。

「神が最初に我々を愛したから、我々は神を愛す」(We love him, because he first loved us.) (1 John V. 6)。神は独り子をこの世に与えるほどに、我々を愛した (ヨハネ 3. 16)。それによって我々は罪を贖われた。従って我々は神を愛し、またその愛によりて隣人をも愛す。「なんとすれば神を愛するものはまた兄弟をも愛すべし」(he who loveth God love his brother also.) (1 John 4. 21)。あらゆる義務や道徳は神に愛され、神の愛と恩恵に永遠の生命と生き甲斐をみつけた靈魂がその生命の生ける泉である神に対する感謝の念から、愛の負債を神と人に対して行為にかえてお返しすることから生じる。それ以外の動機からなされる道徳行為や義務、すなわち報賞や刑罰、利得や恐怖からなされる義務は偽善であり、無関心や憎悪に変質する虚偽の愛である。日本語の「義務」とは「法律上、道徳上、ある人がしなくてはならない。またはしてはならないこと」(岩波国語辞典)とあり、束縛や強制の意が強く、義理の務めの感を与えるが、義務と訳されている英語 *Duty* とは「負っているもの」「当然払わべきもの」(due) を神と人にお返しするという意である。内村鑑三の信仰の師 Julius H. Seelye 博士が “Duty” の中の「誰にこの負債は支払わべきか」(“To whom is this debt due?”) の項で

あらゆる負債はある人に払われるべきであり、あらゆる義務は神に払われるべきである。義務の声は神の声である。……なんとすれば神は我々の父である。我々のもてる

ものすべては神からくる。神の中にあつて我々は生き、動き、我々の存在をもつ。神が我々のもつすべて、我々の存在のすべてを要求するとき、神は御自身のものを要求しているにすぎない。しかし神は我々のためにこれを要求する。神が我々に彼の義務の律法を我々に課するとき、それはいつも我々の益である。我々が我々の義務を果たすとき、それによって富むものは神でなく、我々自身である。太陽は我々がその中を歩いたからといって得もしないし、空気を人が吸ったからといって空気も得をしない。しかし我々は我々の使用に適するように光りと空気を使うことによって光りと空気を得る。太陽の光りと空気をお与え下さる神はそれらを我々の益のために下さるのであり、また彼が彼の恵みの贈り物を利用するべく我々に命じ給う利用の仕方はその恵みの贈り物が我々に益となる唯一の方法である。」

Every debt must be due to some person, and all duty is due to God. The voice of duty is the voice of God. ...For He is our Father. All that we have is from Him. In Him we live and move and have our being. He claims only His own when He calls for all that we have and are. But He claims for our sakes. When He lays His law of duty upon us, it is for our good always. When we do our duty, it is not He, but we ourselves who are enriched thereby. The sunshine gains nothing by our walking in it, nor the air by our breathing it, but we gain light and breath by using these as they are fitted for our use. And God, who gives us the sunshine and the air, gives them for our profit altogether, and the use He bids us make of any of His gifts is the only way in which the gift can be a good to us.⁵

隣人愛の義務をなすことによって、我々は神の愛を一層うけ神に似てくる。Desdemonaの愛がそれである。しかしIagoは神の恩恵と義務をすてることによって、自己に益する道を自らふさぐ。彼の頼るものは、自己愛の理性と意志である。彼が自己の理性を讃美するのはこのためである。

我々は頭^{ウィット}によって活動し、(愛という)妖術(witchcraft)には頼らぬ。策謀する頭^{ウィット}はぐずつく時の環境と協力して画策する。

...we work by wit and not by witchcraft, / And wit depends on dilatory time.

(2.3.381-382)

自分の頭に頼るとは自己の力と画策によって自分の運命をきり拓くということである。自己愛の命ずる通りに、その手先であるウィットが奔走して、他を傷つけて自己に益をもたらす。人の性格の弱点に自分のウィットの悪の矢を放って、相手を痛めつけて、ウィットの主人である非理性的意志と欲望を達してゆく。その多くは欺むきと殺人に至る。しかし自己の外にある環境を欺むき、周囲の人々を巧みに牛耳^{ウィット}って、破滅の方向に導くことができて、自分の内面を支配できない。情慾の手先である理性が、主人である非理性的な意志を抑制することはできないのである。しかし当のIagoは、理性と自己が最高の律法と考えているので、最初から平衡を失っている理性によって、自分を制することができるかと確信している。Roderigoが「恋

に狂う自分の助平根性を治す力が自分にはない」(“it is not in my virtue to amend it.”
(1.3.321-322) (=to be fond) というと、Iago はいう。

力がないって。馬鹿いうな。我々がかくかく、しかじかになるのは我々自身の中にあるのだ。我々の身体は庭であり、それに対して我々の意志は庭師である。それでもし我々がとげのあるいらくさを植えたり、ちさ(今のレタスに殆んど同じ位ににている)をまいたり、香りのよいはっかをまいて、雑草のいらくさをぬき、または庭に一種類の食用、薬用の植物をつくったり、またたくさんの種類のよい植物を植えているとりどりに庭を区分したり、または怠けて耕すのを忘れて土をやせさせたり、またはせつせと肥料をまき鋤を入れて土をこやしたりしたいと思うならば、この改良し、律してゆく力と能力は我々の意志の中にあるのだ。もし我々の生命という天秤に肉慾という一方の皿とつり合うもう一つの理性という皿がないなら、我々の血という卑しい激情のために我々は自然に反した結果に導かれるだろう。しかし我々には意馬心猿の衝動、狂い廻る助平根性、制禦できぬ色情を冷却させる理性というものがあるのだ、お前さんはこの狂気じみた助平根性の切芽(挿木、接穂)または横枝を恋だの愛だのといっているにすぎんのだよ。

Virtue! a fig! 'tis in ourselves that we are thus, or thus. Our bodies are our gardens, to the which our wills are gardeners; so that if we will plant nettles or sow lettuce, set hyssops and weed up thyme, supply it with one gender of herbs or distract it with many, either to have it sterile / with idleness or manured with industry, why, / the power and corrigible authority of this lies in / our wills. If the balance of our lives had not / one scale of reason to poise another of sensuality, the blood and baseness of our natures would / conduct us to most preposterous conclusions; / but we have reason to cool our raging motions, our carnal sings, our unbitted lusts, whereof I take this that you call love to be a sect or scion. (1.3.323-337)

poise: counterbalance. *motion*: desire, appetite. *sect or scion*: cutting or offshoot.

人間という天秤の一方の皿には肉慾があり、それとつり合うためにもう一つの皿には理性があつて、人は自然に適った行動がとれるという Iago の行動は、実さいにはこの口先とは逆であつた。彼は自分の慾情を制禦できず、ねたみと嫉妬、劣情と好色の奴隷にすぎない。A. C. Bradley が「ソクラテスでさえ、ストイシズムの理想的賢者でさえ、イアーゴウが自己を抑制したように思われる以上には克己心の強い人ではなかった。」(Not Socrates himself, not the ideal sage of the Stoics, was more lord of himself than Iago appears to be.)⁶ と Iago を冷理な意志と自己抑制の人としてほめているが、作品の Iago は彼の「生まれながらの肉体のもつ血と劣情」(“the blood and baseness of our natures”) のために、狂った奔馬の如く休むことをしらない。第一に彼は自分の妻 Emilia が自分の上官 Othello と不義を働いたのではないかという疑いに苦しんでいる。性的嫉妬に苛ま^{さいな}されている Iago の姿である。

おれは色黒のムーアが憎い。
おれのふとんの中で奴はおれのする勤^{つとめ}を果たしやがったと人

は噂している。おれはそれが本当かどうかわかんが、こうい
ったものは、疑いだけで、確かなことと変りないとしておれは
やってゆくつもりだ。(1. 3. 392-391)

I hate the Moor,
And it is thought abroad that 'twixt my sheets
He has done my office: I know not if't be true,
But I, for mere suspicion in that kind,
Will do as if for surety. (1. 3. 392-396)

ここではしかしやはり「単なる疑い」にすぎない嫉妬がわずか 308 行あとでは「腸が煮えくり
返る」「どんな分別ある理性もいやせぬほどつよい嫉妬」(a jealousy so strong that judge-
ment cannot cure) (2. 1. 313-314) に急上昇する。

助平のムーアがおれの乗る馬に跳びのりいやがったとおれは疑
っている。こういうことは考えただけで毒液で腸の中をかみ
さかれるようだ。おれは目には目、女には女で奴と相子になる
までは何物もおれの気持を満足さすことができぬし、またさせ
てもならない。(2. 1. 307-311)

For that I do suspect the lusty Moor
Hath leap'd into my seat; the thought whereof
Doth like a poisonous mineral gnaw my inwards;
And nothing can or shall content my soul
Till I am even'd with him, wife for wife;

これは先の独白(1. 3)と今の第二独白(2. 1)の間に、ねたみ心の強い Iago の目にはきわめ
て刺激的な場面が Othello と Desdemona, また Desdemona と Cassio の間に愛の調和の世
界としてくり展げられたからである。嵐の海の岸辺で、今しも戦いから戻った Othello が妻
Desdemona と再会の喜びをわかち合うの愛シーンがその一つである。

デズデモウナ 神様、私達の愛と喜びが年へるにつれて
大きく成長しますように。

オセロウ 然り、アーメン、やさしい天上の力よ。
おれはこの心の満足について何もいえない。ここがつまって胸
一杯なのだ。もう喜びでどうしようもない。そしてこの接吻、
この接吻だけが(彼女にキスしながら)我々の心がつくる最大
の不調和音であれ。

イアゴウ [傍白。] おう、おめい達はうまく調和音を出してやがるな。
しかしおれは、おれの正直さにかけて、この諧音を奏でる音栓
をさげて、狂わしてみせるぞ。

Desdemona. The heavens forbid
But that our loves and comforts should increase

Even as our days grow!

Othello. Amen to that, sweet powers!

I cannot speak enough of this content;

It stops me here; it is too much of joy:

And this, and this, the greatest discords be,

[*Kissing her.*]

That e'er our hearts shall make!

Iago. [*Aside.*] O! you are well tun'd now.

But I'll set down the pegs that make this music,

As honest as I am.

(2. 1. 196-204)

ここには人の美しい愛をみることによって、それを破壊しなければおさまらない悪の本質的反応がみられる。原因なくして嫉妬深くなるといった Emilia の嫉妬の定義が彼女の夫に適応される。“They are not ever jealous for the cause, / But jealous for they are jealous” (3. 4. 159-160)。もう一つ Iago の嫉妬をあうる関係は Cassio が「聖なる Desdemona」(“The divine Desdemona”)として崇めている Desdemona との友情の美である。畏敬し合う二人の友情も Iago の嫉妬には、みだらな愛の初めとしてうつる。Cassio が紳士の礼儀として尊敬してやまない Desdemona の手にふれた自分の指を口にあてて敬意を表したことも Iago には淫らな愛の序曲にうつる。

^{すけべい}淫乱だ、この手にかけて誓う。好色と下劣な思いの芝居のあやしげな前口上だ。奴らは唇を近づけて、互いの息が抱き合った。ロドリゴ君、これは許せない、やくざじみた思いを奴らは抱いている証拠だ。こんななれなれしい挨拶が交わされる二人の仲なら、本番と本体はすぐおっぱじまるぞ。^{すけべい}淫乱な肉体と肉体の合体という奴がな。

(2. 1. 265-271)

Letchery, by this hand! an index and obscure prologue to the history of lust and foul thoughts. They met so near with their lips, that their breaths embraced together. Villanous thoughts, Roderigo! when these mutualities so marshall the way, hard at hand comes the master and main exercise, the incorporate conclusion.

(2. 1. 265-271)

mutualities=exchanges. *hard at hand*=very soon after. *incorporate*=carnal

人は自分の尺度と経験によってしか世界をつくらない。Iago は愛をつねにセックスの観点からしかみることができないのは、彼の心がいつもセックスのイミジャリでみたされていることの証拠である。すなわち Iago はひそかに Desdemona に恋をしていて、彼の美しい肢体をむさぼっていたのである。原話の Cinthio の作はこのことを明白にかいている。

The wicked Ensign, taking no account of the faith he had pledged to his wife, and of the friendship, loyalty, and obligation he owed the Moor, fell ardently in love with Desdemona, and bent all his thoughts to see if he could manage to enjoy her; but he did not dare openly show his passion, fearing that if the

Moor perceived it he might straightway kill him. He thought therefore in various ways, as deviously as he could, to make the Lady aware that he desired her. But she, whose every thought was for the Moor, never gave a thought to the Ensign or anybody else. And all the things he did to arouse her feelings for him had no effect than if he had not tried them. Whereupon he imagined that this was because she was in love with the Corporal; and he wondered how he might remove the latter from her sight. No only did he turn his mind to this, but the love which he had felt for the Lady now changed to the bitterest hate, and he gave himself up to studying how to bring it about that, once the Corporal were killed, if he himself could not enjoy the Lady, then the Moor should not have her either. Turning over in his mind divers schemes, all wicked and treacherous, in the end he determined to accuse her of adultery, and to make her husband believe that the Corporal was the adulterer. But knowing the singular love of the Moor for Desdemona, and his friendship for the Corporal, he recognized that, unless he could deceive the Moor with some clever trick, it would be impossible to make him believe either charge. Wherefore he set himself to wait until time and place opened a way for him to start his wicked enterprise.⁷

これによると Iago は自分の恋心をあからさまに Desdemona に打ち明けることができないので、さまざまな方法で遠廻しにやってみたが、すべて失敗した。そのために彼の愛は憎悪に変わり、Desdemona の愛は Cassio に向けられていると考えて、Cassio をなきものにして、たとえ彼女を自分のものにできなくとも、Othello が彼女をたのしむことができなくなるようにすれば自分の憎しみが軽減されると結論した。そして彼女が Cassio と姦通をなしたと夫 Othello に信じこませることによって、二人の間の愛の世界を破壊せんと決意したという。しかし Othello の Desdemona に対するひたすらな愛、また Cassio との友情を考えると、Cassio と Desdemona の姦通を Othello にかんたんに信じこませるのは容易でないことをしているの、時と場所がチャンスを与えてくれるまで待つことにしたという。

Shakespeare は Iago の悪の動機を上原話のような、Desdemona に対する横恋慕というような表面的な動機にしておいていないが、筋の上ではそのまま原話の構成をうけ入れている。すなわち Desdemona に対する劣情を Shakespeare も Iago に抱かせて、その恋情を Iago 自身の言葉でなく彼の行動によってあらわしている。Iago 自身はそのような卑しい感情をかくそうと独白でつとめても、彼の行動がそれを証するように意図している。彼が直接に表現しているのは、独白において一回のみである。二幕一場の独白で Othello が Desdemona に「非常によい夫になるであろう」(“he'll prove to Desdemona a most dear husband”) とのべたあと、

おれも実は彼女が好きなんだ。

全くの助平根性からというわけではなく、——勿論おれはこうい
った大罪の責任を問われるのは御多分にもれずの方ではある
が、——半ばおれのすきっ腹の復讐の飢餓を満足させるために
こんな気になったんだが

Now I do love her too;
 Not out of absolute lust,—though peradventure
 I stand accountant for as great a sin,—
 But partly led to diet my revenge. (2. 1. 303–306)

あくまで上官から不正をうけた被害者に立場をおいて、正義と名誉のために戦うといつわりの口実を工作しつつあるととれる Iago がここで思わず自己の助平根性の正体を暴露して、てれ隠しに “not out of absolute lust, ..., but partly led to diet my revenge,” と観客の注意をそらそうとしていることがわかる。このあとにつづく彼のいう復讐の理由をのべるのにやっきになって、わざと自分の憤慨を高めて自分の本音の心をおおいにかくそうとしている。そしてたとえ Iago がここで自分の恥ずべき本心をかくそうとしても、Heilman のいうように、彼の行動と言葉はそれをあらわしている。 “If Iago is really covering up something here, elsewhere his actions and words should betray it.”⁸ 以下少し Iago の内面をみてみよう。

Othello と Desdemona が Cyprus 島での初めての夜を過ごすために床に入ったあと、Iago は Cassio にひわいな言葉で彼女を評す。Cassio はそのような感情をもって対していないのに、Iago のみは Othello に代って想像の上で Desdemona の白い身体を味わっている。「彼は彼女とまだみだらな夜をすごしていないからな。彼女はジュピター神の喜ぶ慰み物だ」 (“He hath not yet made wanton the night with her, and she is sport for Jove.”) (2. 3. 16–17)。「うけあってもいいが彼女は好色な遊びに長けているぞ」 (“I’ll warrant her, full of game”) (20) (*game*=amorous play), 「何という色っぽい目をしてるんだ、彼女は、まるで色事の戦争の用意を告げるらっぱの響きのようだ。」 (“What an eye she has! methinks it sounds a parley of provocation”) (22–23) (*parley of (or to) provocation*=literally a call to battle, i.e. a summons to the arms of love), 「彼女がしゃべると、恋の遊びの軍門に降るように合図しているみたいではないか」 (“And when she speaks, is it not an alarm to love?”) (28)。また Cassio があばれた夜、Othello に説明する Iago の言葉は彼の心の imagery をあらわす最適のものである。Othello と Desdemona の「みだらな夜」を「涎^{よだれ}を流して楽しんでる」 (“a drooling relish”) ことを示すからである。「新婚の床入りをするために素裸になっている新郎と新婦のように、つい今しがたまで持場を守って仲良くしていたのですが」 (“friends all but now, even now, / In quarter and terms like bride and groom / Devesting them for bed”) (181–183)。その後 Othello と Desdemona が去ってゆき、再び床に入ったことを想像してたのしんでいる Iago の心をするのは容易である。「彼女の恋人とふとんの中で一時間かもっと長く真裸になっていて、何も悪いことをする気持もないとかとお考えになるつもりですか」 (“Or to be naked with her friend a-bed / An hour or more, not meaning any harm?”) ((4. 1. 3–4), 「彼女と一緒に寝るとお考えになられても彼女の腹の上に寝るとお考えになってもどちらでもけっこうです」 (“Lie...With her, on her; what you will.”) (34)。そして彼女に対する Iago の劣情が満足できなかったことから、その代償として彼女を Othello の手で虐殺することによって彼のサデズムと肉慾を満足させようとして彼は肉慾の頂点に達する。それは毒殺をやめさせて、「彼女を床の中で、正に彼女の汚したそのふとんの中で彼女を絞殺しなさい」 (“Strangle her in bed, even the bed she hath contaminated”) (219–220) と Othello にすすめることによって、明らかとなる。“naked a-bed”, “lie on her”, “even the bed she hath contaminated” と彼女の性行為

のシーンを Iago が舌なめずりをしながらむさぼっていることを示すのみならず、自分の慾情をみたしてくれなかった Desdemona が抱く Othello への純愛を自分の名誉を「汚した」(“contaminated”) ものとみていることをも示す。Othello が Desdemona の Cassio への愛を、自己の「正義」を「汚した」ものとみて正義の罰を与えているように Iago は自己の名誉と面子のための加虐的復讐をなしているのである。満たされない淫慾が憎悪に変化するの容易である。それは利己的な淫慾は残忍な憎悪の別形であるからである。

Iago の罪はその理性にあるのではない。なぜなら理性は肉の属性であるからである。肉が生まれながらの感覚的自己愛に支配される限り、肉の手先である理性は、己が主人の命令に従う。Iago の理性は彼の情慾の奴隷として主人の自己愛という情慾に仕えて、そのよこしまな感情を正当化するために、儀式的、正義的理由を求めんと奔走する。Othello の失墜を企るためには、自分の妻 Emilia と姦通したと疑い、「その復讐のために導かれた」(“led to diet my revenge”) といい、Othello の失墜には Cassio の失墜が不可欠であることから、こんどは「Cassio もおれのナイト・キャップをかぶったと疑う」(“I fear Cassio with my night-cap too,”) (2. 1. 319)。ここまでくると、彼の嫉妬はどこまでが真実なものかわからなくなる。半ば真剣に苦しんでいるが、半ばユーモアのある、滑稽な悪漢の悪ふざけという感じをまぬがれない。自分の悪の行為の理由づけ、正当化を図って、彼の理性が狂い廻って因縁をさがし、「空気のようにささいな事が嫉妬深い性質の者には 聖書の証明のように強い確証となる」(“trifles light as air / Are to the jealous confirmations strong / As proofs of holy writ;”) (3. 3. 323-5) ことから、嫉妬をたきつけるきっかけのささいな証拠をさがしまわる。そして正義の衣づけがすむや、良心の苦痛なくして、その行動に着手する。人はその仕える主人によって、生死を決定される。神か自己かその仕える主人によっては人は永遠か死かを決められる。あたかも理性が自己愛という主人に仕えるか、他者愛という主人に仕えるかによってその運命を決せられるように。

あなたがたは従順の僕として誰かに身を任ねて仕えるなら、あなたが服従する人の奴隷となる。罪の主人に仕えるなら死に至り、従順の主人に献身するなら、義に至るということを知らないか。
(ロマ書 6. 16)

Do you not know that if you yield yourselves to any one as obedient slaves, you are slaves of the one whom you obey, either of sin, which leads to death, or of obedience, which leads to righteousness?

Iago の理性に欠陥があるのではなく、彼が「神の愛と義務」(“love and duty”) を拒絶したことから、自己愛に仕える奴隷になっている。すなわち神の恩恵を拒絶し、恩恵による忠誠や隣人愛の義務を無視したことから、彼の理性の天秤が狂ったのである。恩恵をもたぬ理性は最初から平衡を失っているといってもよい。

理性のみでは自己を抑制できないことは、ギリシアのアリストテレスによってすでに証せられていた。「単なる知性では何物も動かさず」(“Mere intellect never moves any thing.”)。神の靈感を Paul によって啓示された Shakespeare 時代では恩恵をうけていない、生まれながらの知性を「肉の知慧」と呼んで、「肉の知慧は神と敵対関係にある。なぜならばそれは神の律法に従っていないし、実際に従うことができない」(“the wisdom of the flesh is enmity against God, because it is not subject to the law of God, neither indeed can be;”)⁹ と

R. Hooker (1554-1600) が Paul のロマ書 8.7 を説明している。Shakespeare 時代の精神界に大きい影響を与えた Hooker は言葉をつくして神の恩恵なくしては、人の知性は肉慾の判断に従わざるを得ないことをのべている。

我々の最初の先祖アダムとイブが創造されたとき、彼らが完全に知りまた守ることができたこれらの真理と律法を今では我々は探究において我々を助けてくれる神の恩恵なくしては十分に達成することができないし、また我々が救われるのに役立つように守ることも全くできない、もしそれを実行するにあたって神の恩恵が我々の様々の不完全さを助けたり、また神の愛がその不完全さを許したまうことがないならば。

These truths and laws our first parents were created able perfectly both to have known and kept; which we can now neither fully attain without the grace of God assisting us in the search, nor at all observe availably to our salvation, except in the exercise thereof, both grace do aid, and mercy pardon our manifold imperfections.¹⁰

肉の知恵、人の腐敗した知性と意志はもし神の霊によりて霊の光りを与えられずまた新しい生命を与えられぬならば、神の律法に敵対しており、それに従うことができないで、肉慾の判断に従う。そして理性が神の自然の律法の光りによって学ぶことのできるものと逆行する。

...the wisdom of the flesh, man's corrupt understanding and will not enlightened nor reformed by God's spirit, is opposite and cannot submit itself unto his law, but followeth the judgement of sensuality, contrary to that which reason might learn by the light of the natural law of God.¹¹

Hooker も Calvin と同じく、自然（肉）が神の恩恵を必要とし、恩恵によって靈感をうけていない理性は「悪の道具」(“an instrument of iniquity”) として使用され、我々に善を与えるものに我々の「知性」(“wits”) をむけないという。生まれながらの、自然の理性の力はたとい大であっても、恩恵のない理性の働きは無にすぎない。更に Hooker は Pelagius 的見解に真向から反対している。人の心の生まれながらの力や能力は神に対立しているので、特別の恩恵の影響なくしては神の目にうけ入れられるようなものを生み出さないし、永遠の実を結ぶ花やつぼみも生まない。従って我々は、自らの力では善に向かって動くこともできない。しかし神の恩恵によって気持よく神自身の方にひきつけられるのである。聖ヨハネの黙示録の「私は扉に立ちて、ノックする」(“I stand at the door, and knock.”) というキリストのラオデキア教会の微温的信仰を励ました言葉について、Hooker は Pelagius 的解釈を非難する。すなわち Pelagius 的見解とは「ノックする」は神の恩恵の自由な外部的申し出であるが、「開く」とは自然の（生まれながらの）意志がひとりです業であるというのである。キリストの言葉を引用して、Hooker 自身の見解をみてみよう。

Behold, I stand at the door and knock; if any one hears my voice and opens the door, I will come in to him and eat with him, and he with me.

(Revelation 3. 20)

カトリックの Hooker によれば、stand and knock は確かに「外部的恩恵の働き」(“a work of outward grace”)であるが、to open という作用は「恩恵の内面的啓蒙」(“the inward illumination of grace”)をもたぬ「人の意志」(“man’s will”)からは生じないという。¹² 恩恵によって人は初めて神の呼びかけに応じることができるのであり、神が訪れる音をきくことも、人が立ちて扉を開いて、神を中に招くのも、すべて神の恩恵である。人の側の意志的行為といわれる信仰さえ、実は神の恩恵なくしては与えられないということに類似する。

それに反して Pelagius (360?-420) は、人の意志の自由を主張する。Augustine と対立して、*Defence of the Freedom of the Will* の中で人の意志も行為もすべて人のなすものであり、神ではないといった。Pelagius は神が人を創造したことを認めるが、人の意志行為からは神を排斥したキリスト教の理論家である。「我々が実際により事をなし、よい言葉を語り又はよい思考を思考するということはすべて我々自身より発生する」(“That we really do a good thing, or speak a good word or think a good thought proceeds from ourselves.”)と彼はいう。

Battenhouse の研究によると、Pelagius が Iago とひとしく、garden motif や天秤の motif をもちいて説明しているという。人が善悪の行動をなす、生まれながらにもっている可能性は「果実を生むために 非常にはびこっている 根ににている」。この根は「人の意志に従って様々なものを産出する」。この根は「美德という美しい花を咲かすか、悪徳のいばらの茂みで充たされるか」そのどちらでもなすことができると Pelagius はいうと。

man’s inborn possiblity for actions, good or evil “resembles a root which is most abundant in its produce of fruit.”

This root “yields and produces diversely according to man’s will.”

It is capable “either of shedding a beautiful bloom of virtues or of bristling with the thorny thickets of vice.”¹³

人の意志が栽培者であり、人の意志の手入れ次第で、善の美花が咲いたり、悪のいばらがはびこったりするというのである。すでに引用した Iago の言葉も同じ意をもつ。「我々の身体が庭であり、それに対して我々の意志は庭師である」。(“Our bodies are our gardens, to the which our wills are gardeners;”)「それで我々がとげあるいらくさを植えたり、ちさ(今のレタスに似ている)をまいたり、香りのよいはつかをまいて、雑草をぬき、また一種類のみの薬草、食草をつくったり、たくさんの種類の薬草、食草を植えているとりどりに庭の畠を区分したり、または怠けて耕すのを忘れて土をやせさせたり、また反対にせっせと働いて肥料をまいて鋤を入れて土をこやししたりしたいと思うならば、この改良し律してゆく力と能力は我々の意志の中にある」

if we will plant nettles or sow lettuce, set hyssop and weed up thyme, supply it with one gender of herbs or distract it with many, either to have it sterile with idleness or manured with industry, why, the power and corrigible authority of this lies in our wills. (1. 3. 325-331)

人が畑を耕して、手入れするその意志にすべての植物の栽培はかかっているという Iago の比喩は Pelagius の人の意志による「美德の花」と「悪徳のいばらの茂み」の栽培ににている。

更に Pelagius は人は Adam の墮落によっても人の意志の自由は何ら妨げをうけていないという。従って人は先天的にも悪にも従う傾向性をもっていない。善悪に走る可能性は平衡した天秤の状態である。Battenhouse の説明を引用してみれば、もっとわかり易くなる。

天秤の思想についていいますと、Pelagius の論文には人はアダムの墮落によって自由意志において何ら妨げをうけていないし、先天的に善にも悪にも傾むいていない。善悪への可能性は平衡の天秤状態である。「我々は生まれながら善にも悪にも傾むかないでつくられている。我々が自分本来の意志の行動をとる前は、人の中に存在する唯一の能力は善の行動でも悪の行動でも、そのいずれをもとれる能力である。」人はいかなる能力の傾向にもわずらわされていないので、人は恩恵の人格高揚力を必要としない。

As for the scales idea, it is reflected in Pelagius' thesis that man is not handicapped in his freedom by Adam's fall, not predisposed either toward virtue or vice. The possibilities are evenly balanced. "We are formed naturally without either virtue or vice; and previous to the action of our own proper will, the only thing in man is...a capacity for either conduct." Handicapped by no bias, man does not need the enabling power of grace.¹⁴

Pelagius は Iago とひとしく、人は善悪の行動に対して何ら妨害なく、恩恵の助けを要せずして自由の選択ができるというのである。しかしここに両者の見落している重大な事実がある。それは彼らの意志が自由に善悪の果実や植物を栽培できるという点である。自然の栽培は人の意志のみでは不可能であり、自然の太陽、水、空気、何よりも土そのもの等の恵みによって初めて可能であり、人の意志による耕作は、単に自然の恵みの補助であるにすぎない。自然の恩恵なくしては、人の意志は徒労にすぎない。もう一つは人が意志と善悪、Iago の場合は理性と肉慾の両天秤説である。人の経験から、聖書の真理からいって、詳述はあとにするけれども、人の肉の制禦は、人の意志や理性にはない。理性や意志は肉の力に対抗する勢力ではなく、逆に肉という非理性的勢力の道具にすぎない。Augustine が Battenhouse ののべるように、人は瀕死のサマリア人であるとたとえたのはこのためである。瀕死の病人は自分を回復させ、癒してくれる恩恵（効力）という医師を要するのである。¹⁵ 人はアダムの原罪における最初の不従順以来、根本的に善への天性を失っているからである。このような人の現実にもかかわらず、Pelagius によれば、人は善にも悪にも自由に転じることができるというが、Augustine によれば、人は善への能力は潜在的にも、実際的にも欠けている。人が神から離れ去っている以上、人は永久に善からはなれている。神に帰ることによってしか善はあり得ずというのである。

我々が善き事を意はず為さざるは、我々みづからそれを意志せず実行せざるが故でなくて、我らに神の援けが欠けて居るからである」

（アウグスチヌス「キリストの恩寵と原罪について」第 26 章、矢内原忠雄、土曜学校講義第 4 巻「アウグスチヌス ペラギウス論争」42 頁、みすず書房、1672 年）

善き生活を送る為には自由意志と共に恩寵が必要である。

（アウグスチヌス「恩寵と自由意志について」第 7 章、同掲書 93 頁）

心の改悔に当って、自由意志も恩寵も共に働らく。…自由意志は罪に奉仕するとき、それは義より離れた自由意志であって従って悪しき自由意志であるが、それが義に奉仕するとき、それは罪より離れた自由意志であって善き自由意志である。しかし神の恩寵は常に善であって、この恩寵によって、人間は^{たとえ}仮令先には悪しき自由意志を所有していたとはいえ、善き意志を所有するに至るのである。又この恩寵を通して、今生じたばかりの善き意志が拡大せられ遂には神の誠命を完うし得る程にまで大いなるものとなるのである。
(「同上」第 31 章、同掲書 103 頁)

ここに Augustine の自由意志と恩寵の関係がよくあらわれている。人間は自由意志を与えられているが、Adam の不従順の罪によって、人は肉体に宿る罪のために、自由に善が選べず、与えられた自由意志は人にとってかえって苦悶の種になったのである。それで人は律法による恐怖や刑罰によって、余儀なく善を選ぶことが人のなし得るすべてになったが、これはもはや自由意志の選択ではない。そこで神の恩恵による愛が必要となる。人が叛いた神に人が再び神の愛によりて、神と和解することによって初めて人は悪の自由意志、肉の自由意志でなく、善の自由意志、霊の自由意志を、束縛の自由意志でなく、無限の自由の自由意志を得るに至るのである。Luther の自由意志の否定でもなく、Calvin の運命的予定論でもなく、Dostoevsky 的、霊的自由意志を Augustine に見出し得る。

この Hooker や Augustine の恩恵説と同じ見解を Shakespeare はもっている。Shakespeare が直接に恩恵の絶対的不可欠を説いたものは数少く、その殆んどが彼の人物達の行動を通して示唆されている。数少いものを引用すれば、*Romeo and Juliet* の Friar Lawrence の言葉である。

Two such opposed foes encamp them still
In man as well as herbs—*grace* and *rude will*;
And where the worser is predominant,
Full soon the canker death eats up that plant. (2. 3. 27–30)

二つのかかる対立した仇同志、すなわち恩恵（効力）と粗野な意志が薬草の場合と同じく人間の場合にも対陣して向い合っている。そして悪い方が優勢のときは、たちどころに害虫という死がその植物を喰いつくす。
(2. 3. 27–30)

(*grace* には *virtue* (効力) という意も含まれる)

「粗野な意志」とは生まれながらの欲情をさすことはいうまでもない。自然の意志が悪いのではなく、それが自ら自分の方向を決め得ず、肉の罪の奴隷になっていることに問題がある。それが正しく使用されるか「悪い目的に使用されるか」(“misapplied”)によって意志は邪となるか、正となるかがきまるのである。それを正しくするものは神の恩恵（効力）の他者愛が人の肉の自己愛にとってかわる必要があるというのである。従って恩恵（効力）が生かされぬ限り、人の意志も薬草の毒と同じく、使用を誤まって、「悪徳」(“vice”)になるが「恩恵」(“grace”)によって意志が正しく使用されると、「粗野なる意志」(“rude will”)も「徳」(“virtue”)を生み出すというのである。毒をもつ「薬草」(“herb”)が鼻で嗅ぐのには健康に益をなすが、もしそれが誤まって食せられると、人を死に至らしめるように。

O! mickle is the powerful grace that lies
 In herbs, plants, stones, and their true qualities:
 For nought so vile that on the earth doth live
 But to the earth some special good doth give,
 Nor aught so good but strain'd from that fair use
 Revolts from true birth, stumbling on abuse:
 Virtue itself turns vice, being misapplied,
 And vice sometim's by action dignified. (2.3.15-22)

(注) *mickle*: great. *true*: inherent. *true birth*: innate goodness. *stumbling on abuse*: falling into a state of corruption. *powerful grace*: gracious (i.e. healing) power (*Riverside Sh.*). *grace*: divine power (I. Ribner). *rude will*: unbridled desire [Kittredge], control by man's animal passion rather than by grace. *by action dignified*: may in special circumstances have the quality of a virtue.

なお! 薬草, 植物, 石に存在する力強い恩恵(効力)やそれらがうけつた性質は偉大である。なぜなら人類に何か特別な益を与えない悪いものが存在したことはない。また反対に, いかによいものでも正しい使い方からそれて誤った使い方をされると, 生れながらもっている善から逸脱して, 叛き, 腐敗した状態におちいる。徳も使い方が誤ると悪に変わり, 悪もときには正しい使い方では美德の性質をもつときがある。

Iago が「肉慾」(“sensuality”)を抑止するには「理性」(“reason”)がなくではならぬという考えとは Lawrence の恩恵(効力)観は対立する。僧 Lawrence は R. Battenhouse のように, Iago 的天秤のたとえでいうならば, 次のように表現して Iago を否定するであろう。

If the balance of our lives had not one scale of *grace* to poise another of *rude will*, the blood and baseness of our natures would conduct us to preposterous conclusions.

R. Battenhouse はもっと適切な語を使って, Lawrence の意を表現している。

If in the balance of our lives there is not grace enough to balance rude will and outweigh it, the disposition of our nature will conduct us to a most dismal conclusion, cancerous self destruction.¹⁶

もう一つ引用をするならば, *Measure for Measure* の Angelo である。理性の正義と律法の正義のみを狂ったように主張して, その自己的理性の標準を人にも押しつけてやまない Angelo が, 自ら Iago のように他人に課した法律を破ってしまい, 外見のみの「天使」(“Angel”)になってしまう。彼は罪を犯して初めて自己の正体を知り, 恩恵の不可欠なるを実感する。

ああ！ 人はいったん恩恵を忘れたら、何もかも狂ってしまう。
欲することこれをなさず、欲せざることをなす。

Alack! when once our grace we have forgot,
Nothing goes right; we would and we would not.

(4. 4. 36-37)

また *Tempest* の Prospero は恩恵の力を “nobler reason” と呼び、その力によって自分の敵を赦す。しかし彼の心には肉の怒り (“fury”) との凄絶な葛藤があったが、肉の正義による復讐でなく、赦すことこそ真の徳であるという最高の境地に達する。

彼らのひどい悪でおれは骨の髄まで打たれたが、私のより高貴な理性に味方して私の狂暴な怒りに対抗する。復讐することよりも赦すという徳にこそより気高い行為が存在する。私の仇共は今は悔改めているので、私の唯一の目的はこれで充分で、それ以上のことを求める必要はない。

Though with their high wrongs I am struck to the quick,
Yet with my nobler reason 'gainst my fury
Do I take part: the rarer action is
In virtue than in vengeance: they being penitent,
The sole drift of my purpose doth extend
Not a frown further.

(5. 1. 25-30)

「神の愛こそ律法を果す」 (“For charity itself fulfills the law”) (*Love's Labour's Lost*, 4. 3. 364) ということを実現した Prospero と反対に、主人に反抗して肉の義と理性にあこがれて、酒におぼれている悪漢を神と拝した怪物 Caliban も、最後には主人 Prospero の偉大さがわかり、「おれもこれからもう少し利口になって恩恵を求めよう」 (“I'll be wise hereafter, And seek for grace.”) というに至る。これは人というものが自分自身を愛し、自分自身を神にしている怪物であることを Shakespeare は humour をもってたとえているにすぎない。恩恵なくして人は Caliban に劣るのである。

Shakespeare はゲーテのように説教をすることをさける。すべて人の選択によってそれに相当する結果をかりとらねばならぬことを人物の行動によって、自然を通して示すのみである。その意味では、直接に恩恵とか、人の罪とか、赦いとかをのべた文はとぼしいので、あとは彼の人物達の行動によってしか洞察できないが、行動は言葉より声高く語ってくるので、Shakespeare と同じ深さをもつ読者や観客は難なく見破り得るのであるが、Shakespeare 時代の精神的風土である Calvin, Luther, Hooker, Augustine, Thomas Aquinas のような大思想家の信仰と思想に全く無縁な人には、Shakespeare の表面しかわからないで終る。あたかも実人生、実社会において暫時性、感覚性の側面のみしか感知できぬ人のように。自然はそれに対する人の深さ、高さに従って神秘の扉を開いたり、閉じたりするのと同じである。

人は Iago に自己の姿をみてとり、理性と自己に生きてどこに欠陥があるのかと反撥する人もあろう。Iagoこそ人の模範である、Iagoこそ人間中心の、理性中心の文化人であるという人もあろう。しかし人の現実には理性と肉慾が対立するのではないのである。理性や道徳によっ

て生きんとするのは人の本能的行動であるが、哲学と歴史はそれによっては自己破滅のみしかないことを証する。ドイツの神学者 Bultman は、人の本能的誤まりを鋭く指摘している。人の「肉」(„Fleisch“)と理性 („Vernunft“)は二つの対立した勢力ではない。肉が悪であり、理性が善であるという風なものではない。理性は肉と争うような対抗的力ではない。肉と対立するのは霊であり、肉と霊が争って人の自我(主権)を奪い合うのである。従って霊のない人は肉にすぎないと。

Deshalb ist der Mensch ohne Christus ganz Fleisch.¹⁷

従ってキリストなき人は全くの肉にすぎない。

Nicht Fleisch und Vernunft sind die Partner im Streit, sondern *Fleisch und Geist*, die miteinander um das Ich des Menschen streiten, ob es dazu komme, zu tun, was es will oder nicht.¹⁸

人の自我が欲することをなすに至るか又は欲しないことをなすに至るかについて、人の自我を求めて争い合うのは肉と理性でなく、肉と霊である。

そしてその根拠を聖書に求めて、Bultman は引用する。

„Das Fleisch strebt gegen den Geist, der Geist aber gegen das Fleisch; diese beiden liegen gegeneinander im Streit, damit ihr nicht das tut, was ihr wollt“
(Galater 5. 17)

肉は霊と相争い、霊は肉と争う。これらの肉と霊は互いに各々の欲することをなさしめぬように、対立して闘争している。

理性が神の霊をもたぬときは、人は肉慾にのみ支配されるのは、自然である。そして人の肉は自分のために奔走する理性を愛しても、肉の慾を阻止する霊を本能的に憎むのもまた自然である。Iago が Cassio や Desdemona を本能的に憎むのは、彼らが「愛と義務」に生きるからである。理由なく、原因なく憎む Iago が Cassio を殺す理由としてのべた言葉はこれを証する。

If Cassio do remain,
He hath a daily beauty in his life
That makes me ugly;† (5. 1. 18-20)

† 内村鑑三の信仰の師表 Julius H. Seelye は A. C. Bradley が名著 “Shakespearean Tragedy” (1904) において Iago の悪の動機を洞察し得なかったときに先立つこと 13 年前に、“Duty” (Boston, 1891) の中でその謎に啓蒙の光りをあてている。Seelye はいう、Iago に Shakespeare が上の句を言わしめたとき、詩人は「清きハート」(“the pure in heart”)をつくる「義務心にみちたハート」(“the dutiful heart”)の欠けている、従って「人生の喜び」にも欠けている Iago を意識していたと。

To get back the knowledge we have lost, we must take up the duty we have left. The quick ear and clear eye will come from the dutiful heart. The pure in heart shall see God, and thus shall know His will.

Not only does every duty which we ourselves do make duty clearer, but the duties also which others do help us to see where our duty lies and what may be our want of duty.

Shakespeare had this in mind when in Othello¹ he makes Iago say:—

“If Cassio do remain,
He hath a daily beauty in his life
That makes me ugly.”

Duty is like the sun which shines wherever it appears, and wrong-doing of any sort is the darkness which the light alone can reveal and drive away.

¹ Act V. Sc. 1.

Ibid., p. 15.

「自分をみにくくする美を彼の生涯は日々に私にみせつける」という Iago は、ここにあますところなく、彼の拠り所が自己と理性であるからこそ、肉慾に支配されて霊の神を憎むのみならず、霊的なものを少しでも恵まれている人を理由なく憎みつづけるのである。Bultman が「生まれながらの人は神を憎む、そして神に対する 憎しみは 神を排斥すること、神を神として承認しないことである限り、神を憎んでいるということを意識しないで、神を憎んでいるとパウロの意味で人はいうことができる」(„kann man im Sinne des Pauls sagen, dass *der natürliche Mensch Gott hasst, ohne es wissen, insofern der Hass gegen Gott darin besteht, Gott abzuweisen, ihn nicht als Gott gelten zu lassen.*“)¹⁹

このようにみると、Iago が聖なる Desdemona を淫さんとしたり、それができぬときは彼女の肉体を破壊することを喜んだり、Cassio の生命を奪わんとすることなどすべて彼の自己愛の肉から生じた、憎悪の人の潜在的悪の象徴であることがわかる。Heilman が「憎悪の人は世界の潜在的善を嫉妬する」(“The man of hate is jealous of all the potential good in the world”)²⁰ と評した言がうなづかれ得る。「万人の悪の潜在性の最も充実した、最も大胆な探究」(“his fullest and most daring exploration of the potential evil of Everyman”)²¹ を Shakespeare は神なき Iago において試みたといわれるゆえである。「呪われた奴隷」(“damned slave”) (5. 2. 241), 「呪われた悪漢」(“damned villain”) (5. 2. 315), 「地獄の悪漢」(“hellish villain”) (5. 2. 367) と Iago がいわれるのは、彼が生まれながらの肉の破壊性に徹した God-hater であったためである。

恩恵を最初よりもたず、生まれながらの理性に頼った悪漢の地獄性を Iago に、人の正義と肉体の克己に頼った stoic の自己欺瞞性を Othello に描いた Shakespeare は、次に恩恵の愛をうけたことがありながら、恩恵の絆を「蛇を生殺しにしたが、完全に息の根をとめなかった」ように生殺しにして、神の福音性を殺人で汚れた手の血痕を一つ一つ洗いおとすようにして、悪の方に走った男を描く。それが Macbeth である。「最も明るく輝いた天使」(“the brightest angel”) から「呪われた…悪魔」(“a devil...damned”) に落ちてゆく Macbeth の恩恵殺しを象徴する「恩恵にかがやいている Duncan 王」(“the gracious Duncan”) 殺しは、Shakespeare の恩恵観を充分に示してくれる。

次回は Macbeth の悪についてのべたい。

References

1. S. Taylor Coleridge, *Shakespearean Criticism* (New York, 1967), Vol. 1, p. 44.
2. A. C. Bradley, *Shakespearean Tragedy* (New York, 1967), p. 227.
3. Roy W. Battenhouse, *Shakespearean Tragedy* (London, 1969), p. 384.
4. S. Taylor Coleridge, *op. cit.*, Vol. 1, p. 44.
5. Julius H. Seelye, *Duty* (Boston, 1891), pp. 11-12.
6. A. C. Bradley, *op. cit.*, p. 218.
7. Geoffrey Bullough, ed., *Narrative and Dramatic Sources of Shakespeare* (New York, 1973), Vol. VII, pp. 243-244.
8. Robert B. Heilman, *Magic in the Web* (Lexington, 1956), p. 202.
9. Richard Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* (Book V), (New York, 1965), Vol. 2, p. 496.
10. *Ibid.*, p. 496.
11. *Ibid.*, p. 497.
12. *Ibid.*, p. 493.

13. Roy Battenhouse, *op. cit.*, p. 382.
14. *Ibid.*, p. 382.
15. *Ibid.*, pp. 382-383.
16. Roy Battenhouse, "Shakespeare and the tragedy of our time" in *Theology today*, Vol. VIII (1952), p. 534.
17. Rudolf Bultman, „Christus des Gesetzes Ende“ in *Glauben und Verstehen* (Tübingen, 1968), Zweiter Band, S. 45.
18. *Ibid.*, S. 46.
19. *Ibid.*, S. 47.
20. Robert B. Heilman, *op. cit.*, p. 207.
21. *Ibid.*, p. 36.